Una introducción al pensamiento de Hume.

Por David Fate Norton.

Traducción de Rogelio Guzmán Verduzco.

Mucho de lo que ha dicho David Hume sobre un amplio campo de temas sigue siendo de suma importancia hasta nuestros días. En el primer volumen de su primer trabajo, *Tratado de la Naturaleza Humana*, un trabajo en el que articula una nueva "ciencia de la naturaleza humana", Hume se enfoca en un conjunto de tópicos interrelacionados en la teoría del conocimiento, la metafísica y la psicología filosófica. En particular, explica cómo es que formamos concepciones tan importantes como espacio y tiempo, causa y efecto, objetos externos, y la identidad personal. Al mismo tiempo, ofrece un recuento igualmente importante de cómo o porqué creemos que las causas están necesariamente conectadas con los efectos, que haya objetos externos continuos, y que existan seres continuos – incluso cuando la mente humana es incapaz de proporcionar una prueba satisfactoria de que existan estos fenómenos. En el segundo volumen de su *Tratado* Hume expande su recuento de la psicología humana, enfocándose en el origen y rol de las pasiones y la naturaleza de la libertad humana. En el tercer y último volumen de esta obra explora los orígenes y la naturaleza de la moral. En trabajos posteriores retoma varios de estos tópicos filosóficos, pero también hace contribuciones sustanciales a nuestro entendimiento de teoría política, estética, economía y la filosofía de la religión. Adicionalmente, escribió una influyente *Historia de Inglaterra*, en seis volúmenes, obra publicada en más de 175 ediciones en los siglos dieciocho y diecinueve, la cual sigue siendo impresa.

I. VIDA Y ESCRITOS.

Hume nace en Edimburgo, capital de Escocia, el 26 de abril de 1711. Los años de su juventud se dividen entre esta ciudad y Ninenwells, la pequeña propiedad familiar en Chirnside, una villa cerca de la frontera con Inglaterra. Poco se sabe de la niñez de Hume. Su padre murió cuando David tenía dos; su madre se entrega desde entonces a sus tres hijos. Es probable que Hume comenzara sus estudios en el Colegio de Edimburgo en 1721 (siendo aproximadamente dos años menor que los típicos estudiantes de nuevo ingreso) y continuó ahí durante la primavera de 1725,

cuando debió cumplir catorce.[1] Luego de dejar la universidad aparentemente hizo un infructuoso esfuerzo por estudiar leyes, pero pronto dedica sus esfuerzos principales a la filosofía, y especialmente a los temas que se volverían centrales en su clásico filosófico *Tratado de la Naturaleza Humana*. En 1734, disuadido por su falta de habilidad al presentar sus puntos de vista de forma satisfactoria, prueba una vida más activa como asistente comercial. En cuestión de meses abandonó este experimento y se traslada a Francia, donde permanece por tres años y finalmente concluye un borrador de su extensa obra. En septiembre de 1737 se establece en Londres y continúa revisando el *Tratado*. En enero de 1739 se publican los dos primeros volúmenes de su obra y Hume regresa a Escocia, donde revisa el manuscrito del tercer y último volumen del *Tratado*. Este volumen es publicado al final de octubre de 1740. Dos volúmenes de sus ensayos (*Ensayos Morales y Políticos*) aparece en 1741-2

Para sostenerse económicamente durante los siguientes quince años, Hume tomó varios cargos, primero como acompañante de un noble desbalanceado, luego como ayudante de campo y

---

[1] Carecemos de un relato detallado de las lecturas y la educación tempranas de Hume, pero se conocen las generalidades de estos cuatro años en el Colegio de Edimburgo. Hume habría estudiado latín durante su primer año, y seguido esto con un año estudiando griego. Habría seguido un curso en lógica y metafísica durante su tercer año, y en su cuarto y último año un curso en filosofía natural organizado alrededor de los escritos de Robert Boyle. La planeación originalmente propuesta para este curso en 1708 incluye preparación para alguna instrucción en ética, pero no hay evidencia firme de que se incluyera la ética en la sesión de 1724-5 a la que habría atendido Hume. Adicionalmente, en diciembre de 1724 Hume se incorpora a una biblioteca privada (la Biblioteca Psicológica) lo que le da acceso a un amplio campo de libros en las ciencias estudiadas entonces. Más tarde Hume comentará que en los tres años que culminan en marzo de 1734 había leído "la mayoría de los libros célebres del latín, francés e inglés", e igualmente había aprendido italiano (KHL 6). Cualquier lista de aquellos que tuvieran un impacto significativo (aunque no necesariamente positivo) en su pensamiento temprano seguramente incluye no solamente los escritores que se mencionan frecuentemente (John Locke, George Berkeley, Isaac Newton y Francis Hutcheson, por ejemplo), sino también muchos otros más, incluyendo figuras relativamente bien conocidas como Virgilio, Cicerón, Plutarco y Séneca entre los antiguos, y Michael Montaigne, Francis Bacon, Hugo Grotius, Nicolás Malebranche, Pierre Bayle, Anthony Collins, el tercer Conde de Shaftesbury, Samuel Clarke, Bernard Mandeville, Joseph Butler, Barón Montesquieu y Lord Bolingbroke, igual que otros tantos individuos ahora relativamente menos conocidos del periodo temprano de la modernidad. En consecuencia, a pesar de su obvia referencia a lo que él llamaba "EL MÉTODO EXPERIMENTAL DE RAZONAMIENTO", no hay un solo autor de la tradición filosófica que pueda servirnos para dar una clave comprensiva del pensamiento de Hume.
Para aprender más de la educación temprana de Hume, véase M. A. Stewart, "Hume's Intelectual Development, 1711-52", en *Impressions of Hume*, ed. M. Frasca-Spada y P. J. E. Kail (Oxford: Clarendon Press, 2005), 11-58 , esp. 11-25; y Michael Barfoot, "Hume and the Culture of Science in the Early Eighteenth Century", en *Oxford Studies in the History of Philosophy*, ed. M. A. Stewart, 3 vols. (Oxford: Clarendon Press, 1990-2000) [en adelante *Oxford Studies*], 1:151-90, esp. 151-6. Este último también proporciona muchos detalles sobre la Biblioteca Psicológica. Para un mayor recuento de la malla curricular en la Universidad de Edimburgo y las perspectivas de aquellos que en ella impartieron clases, véase R. L. Emerson "Science and Philosophy in the Scottish Enlightenment", también en *Oxford Studies* 1:11-36. Emerson propone que ya desde 1710 el experimentalismo de Bacon, Boyle y Newton era bien conocido en Edimburgo. Para una extensa lista de sugerencias sobre aquellos predecesores que Hume pudo haber leído, véase "Editors' Annotations", en *A Treatise of Human Nautre*, ed. D. F. Norton and M. J. Norton, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2007) [en adelante Norton and Norton], 2:685-978.

posteriormente como secretario de un general británico, y finalmente como bibliotecario de la Biblioteca de Edimburgo. Aunque las múltiples obras que publica Hume entre 1748 y 1762 le hicieron financieramente independiente, acepta dos cargos públicos más: de 1763-5 fue Primer Secretario, luego encargado de negocios en la Embajada Británica en París, y en 1767-8 fue Subsecretario de Estado (Asuntos del Norte) en el gobierno británico. Posteriormente se retira a Edimburgo donde vive hasta su muerte en 1776. En su testamento Hume deja instrucciones para la publicación de sus *Diálogos sobre la Religión Natural.*

II. LA EXPERIENCIA Y SUS LÍMITES.

Las obras más citadas de Hume incluyen sus tres volúmenes del *Tratado de la Naturaleza Humana* mencionados anteriormente; un *Resumen* de los volúmenes 1 y 2 del *Tratado* (1740); una colección de aproximadamente 50 ensayos, *Ensayos Morales, Políticos y Literarios* y *Discursos Políticos* (la mayoría de los cuales fueron publicados por primera vez de 1741 a 1752); *Investigación sobre el Entendimiento Humano* (1748)[2]; *Investigación sobre los Principios de la Moral* (1751); *De las Pasiones* y la *Historia Natural de la Religión* (1757); los seis volúmenes de su *Historia de Inglaterra* de los tiempos romanos hasta 1688 (1754-62); una breve autobiografía, *Mi Propia Vida* (1777); y *Diálogos sobre la Religión Natural* (1778).[3] Estas obras abarcan un campo excepcionalmente amplio de tópicos y, por ello, son significativamente distintas unas de otras. No obstante, son unificados por una característica fundamental: el compromiso de su autor al método experimental, o a una forma de filosofía que admita tanto las ventajas y la necesidad de apoyarse en la experiencia y la observación para proporcionar respuestas a preguntas intelectuales de todo tipo.[4]

---

[2] Esta obra fue publicada por primera vez como *Ensayos filosóficos sobre el Entendimiento Humano*; siendo renombrada por Hume en 1758. Desde esa fecha y durante el siglo diecinueve, los ensayos de Hume así como la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, *De las Pasiones* (retitulado como *Disertación sobre las pasiones*), *Investigación sobre los principios de la Moral*, y la *Historia Natural de la Religión* fueron publicados junto como *Essays and Treatises on Several Subjects*. Para una historia de las colecciones editadas de las obras de Hume publicadas de 1753 a 1777, véase Tom. L. Beuchamp, "Introduction", en *An Enquiry concerning Human Understanding*, 2da reimpresión, corregida [Oxford: Clarendon Press, 2006], XXV-XXXV.

[3] Para un listado cronológico de los escritos de Hume, véase la Parte I de la Bibliografía Selecta. [En el Cambridge Companion to David Hume, N. del T.]

[4] Para mayor lectura mostrando las diversas formas en que Hume ha sido interpretado, véase las Partes III y IV de la Bibliografía Selecta. [En el Cambridge Companion to David Hume, N. del T.]

El subtítulo del *Tratado* de Hume lo describe como "INTENTO DE INTRODUCCIÓN DEL MÉTODO EXPERIMENTAL DE RAZONAMIENTO EN LOS ASUNTOS MORALES."[5] En la Introducción a esta obra Hume registra los comienzos del uso del método experimental en la filosofía natural hasta Francis Bacon (1561-1626).[6] La filosofía moral, propone Hume, y especialmente la fundamental ciencia de la naturaleza humana que se propone desarrollar, también debe hacer uso de este método: "Y como la ciencia del hombre es la única fundamentación sólida de todas las demás, es claro que la única fundamentación sólida que podemos dar a esa misma ciencia deberá estar en la experiencia y la observación".[7] Una página más adelante insiste que, aunque debemos esforzarnos "por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número de causas -y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica." (T Intro. 7-8). Encontrando que la filosofía moral no puede, como la filosofía natural sí logra, hacer sus experimentos "con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad que pudiera surgir", nos dice que

> Debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. Cuando se realicen y comparten juiciosamente experimentos de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre. (T Intro. 10)

En su *Resumen* del *Tratado* Hume se describe a sí mismo como habiendo prometido "no llegar a conclusiones salvo donde le esté permitido por la experiencia" (A 2). Concluye la

---

[5] La discusión que sigue en las Partes II-VI de este ensayo se enfocan en la primera y más comprehensiva obra, el *Tratado sobre la Naturaleza Humana.*

[6] Ec los tiempos de Hume, la filosofía estaba dividida en dos distintas ramas. Una, la filosofía natural, incluía aquellos temas que ahora se conciben como las ciencias físicas y naturales. La otra, la filosofía moral, se enfocaba en la actividad humana e incluía aquellos temas que ahora consideramos como centrales a la filosofía (teoría del conocimiento, metafísica, ética y la filosofía de la religión), así como aquellos temas como la psicología, ciencia política, sociología, economía y estética (para usar nuestros términos).

[7] Para mayor información en este tema, véase en este volumen el ensayo "Hume's New Science of the Mind".]

Investigación sobre el Entendimiento Humano con la notoria sentencia de arrojar a las llamas cualquier libro de divinidad o escuela metafísica, por ejemplo, aquél que no contenga "algún razonamiento abstracto acerca de cuestiones de cantidad o número" o "algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho y existencia" (EHU 12.34), pero no antes de haber sometido al propio razonamiento experimental a un escrutinio severo y experimental (véase EHU 4.14-23). En "Del Contrato Original", un ensayo en teoría política publicado por primera vez en 1748, Hume señala que "Un pequeño grado de experiencia y observación basta para enseñarnos que no es posible que la sociedad se mantenga sin la autoridad de los magistrados" y que, más aún, el "respeto de estos intereses generales y evidentes [la paz y el orden público] es la fuente de toda lealtad, y de esa obligación moral que le atribuimos." (E-OC 25, 480). La *Investigación sobre los Principios de la Moral* se propone descubrir "los fundamentos de la ética". Pues esto, como señala Hume "es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podremos esperar tener éxito siguiendo el método experimental y deduciendo máximas generales mediante una comparación de casos particulares" (EPM 1.10). En "Sobre la Norma del Gusto", publicado por primera vez en 1756, nos dice que es obvio que las "reglas de la composición" no son nada más que "observaciones generales respecto a lo que universalmente se ha visto que complace en todos los países y en todas las épocas", y que en este respecto su "fundamento es el mismo que el de todas las ciencias prácticas, la experiencia" (E-ST 9,231).[8]

Para apreciar completamente la fuerza de estas afirmaciones, debemos tomar en cuenta que en ellas se encuentra una desconfianza implícita y profunda al razonamiento a priori característico

[8] Hume fue menos explícito sobre su compromiso con la experiencia y la observación en sus obras principalmente históricas, la *Historia Natural de la Religión* y la *Historia de Inglaterra*. Pero la primera obra busca descubrir "el origen de la religión en la naturaleza humana" extrapolando de los hechos presentes (la religión y la naturaleza humana como se encuentran hoy en día) y el registro histórico de los comienzos y desarrollos de la religión. Este ejercicio es una historia *natural* ya que la explicación se constriñe dentro de los límites de los fenómenos observables, naturales; ningún ser o principio sobrenatural es apelado o presupuesto. Para un estudio más detallado en esta obra y el acercamiento de Hume a la religión, véase en este volumen el ensayo "Hume on Religion".
Un comentario análogo puede hacerse sobre la *Historia de Inglaterra*. Motivado a un grado considerable por los reclamos exagerados de los dos grupos políticos que lideraban Bretaña, los Whigs y los Tories, donde cada cual insistía que las instituciones políticas de la Bretaña del siglo dieciocho reflejaran, o debían reflejar, un modelo perfecto que encontraban ya fuera en las nieblas de sus orígenes Anglo-Sajones (la tendencia Whig) o en un origen intemporal y sagrado (la tendencia Tory), Hume intenta escribir una historia imparcial de Inglaterra, una historia que registre el *desarrollo* de las instituciones políticas a lo largo del tiempo, uno que tratara a estas instituciones como productos logrados con grandes esfuerzos y aún en desarrollo, frutos de la experiencia y la observación, y no como algo derivado de principios a priori grabados en la mente humana. Para más en estos temas, véase en este volumen los ensayos "Th estructure of Hume's Political Theory" y "David Hume: The Historian" [En el Cambridge Companion to David Hume, N. del T.]

de filosofías más tempranas, en particular aquella de los Cartesianos. No obstante, en otros momentos Hume es explícito sobre las limitaciones de nuestra facultad de razón y las trabas de aquellos sistemas filosóficos que le dan prioridad. Enfatiza denotando que, aunque todos creemos que cada evento u objeto tiene una causa, no hay ningún *argumento* válido que establezca esta conclusión (T 1.3.3). Y, aunque todos creemos en objetos externos perdurables, la razón no puede establecer que tales objetos existan, e incluso de poder hacerlo, no sería de ningún uso para la mayor parte de la población de personas y animales que, sin usar argumento alguno, creen que tales objetos existan. Aunque la razón pueda ayudarnos a determinar cómo alcanzar una meta anhelada, por sí sola no tiene ninguna fuerza motivante. Aunque todos hacemos distinciones morales – tomamos algunos actos o personas como virtuosos o buenos, otros como viciosos o moralmente malos – es este particular sentimiento, no la razón, la que lo hace posible. Es esta desconfianza del razonamiento, aunada a su compromiso con la experiencia y la observación, la que hace que no sea enteramente inapropiado pensar en Hume como un empirista temprano.[9] Lo que frecuentemente no se toma en cuenta, no obstante, es el hecho de que el compromiso de Hume con la experiencia y la observación está cualificado en al menos cinco formas substanciales.

1. Como hemos visto, Hume supone que la filosofía moral no puede hacer sus experimentos "con una finalidad previa, [y] con premeditación" a la manera en que la filosofía natural puede debido a que dichos experimentos artificiales de laboratorio entorpecerían y distorsionarían el ser fenoménico examinado. Pero también vimos que no fue disuadido por esta limitación porque la filosofía moral puede recolectar su información experimental de la vida humana, y habiendo hecho esto, puede esperar construir una ciencia útil de la naturaleza humana.

2. La experiencia tiene limitaciones intrínsecas. En nuestra búsqueda por determinar la naturaleza humana, por ejemplo, podemos seguir la experiencia tan lejos como ésta pueda llevarnos, pero seguiremos siendo ignorantes de los atributos más fundamentales o últimos de nuestra naturaleza. Como Hume lo establece al comienzo de su *Tratado*, debemos intentar hacer

[9] Hume continúa esta discusión en EPM 1.10 (citado en el párrafo anterior) contrastando su aproximación experimental a la filosofía moral con lo que llama "el otro método científico", en el que "primero se establece un principio abstracto general, el cual es luego extendido a una variedad de inferencias y conclusiones". Formas de este último método fueron luego llamadas *racionalismo*, mientras que las formas del "método experimental" al que Hume se adhiere son denominadas (aunque no durante la vida de Hume) como *empirismo*. De tal forma y retrospectivamente, aunque admitiendo que ha diferentes formas de empirismo, no es un error llamar a Hume un *empirista*. Para una breve disertación sobre los diferentes tipos de empirismo, véase "Empiricism" de Nicholas P. Woltersroff en *The Cambridge Companion of Philosophy*, ed. R. Audi, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

nuestras conclusiones tan generales y universales como nos sea posible al "explicar todos los efectos a partir del menor número de causas -y las más simples- ", pero dado que sabemos que la experiencia tiene limitantes, debemos recordar que cualquier teoría que proclame haber descubierto "las cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica" (T Intro. 8).

3. Hume, al igual que los Cartesianos, insiste que toda la experiencia sensible es indirecta. No experimentamos los objetos por sí mismos. Tenemos experiencia únicamente, en el lenguaje de Descartes y Locke, de *ideas* o de lo que algunos suponen como representaciones de objetos. Hume usa una terminología diferente, pero está firmemente comprometido con el punto de vista de que nuestra experiencia directa está limitada a fenómenos mentales. Al inicio de su *Tratado*, al revisar la "*idea de existencia, y de existencia externa*", señala que es "universalmente permitido por los filósofos, y es además bastante obvio por sí mismo, que nada está realmente presente en la mente sino sus percepciones o impresiones e ideas, y los objetos externos los conocemos solamente por las percepciones que ocasionan" (T 1.2.6.7). Hume repite esta afirmación en cada libro del *Tratado*, en el *Resumen*, y en la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*. [10]

4. Dado el hecho de que experimentamos solamente "percepciones", y otros hechos sobre la naturaleza de nuestras percepciones, Hume concluye que nuestra profunda y virtualmente indestructible creencia de la existencia de los objetos externos no se debe solamente a la experiencia sensible. Los sentidos pueden jugar un papel esencial en el proceso que crea esta creencia fundamental, pero los sentidos por sí solos serían incapaces de producirla. Más aún, los sentidos por sí solos no serían capaces de dar cuenta de nuestra creencia en las conexiones causales o la identidad personal.

5. La experiencia no es la fuente de ciertas pasiones fundamentales. Locke ya había argumentado que no hay ideas innatas, y había hecho de esta conclusión una de las características definitorias de su forma de empirismo. Locke, de acuerdo a Hume, estaba tanto confundido como equivocado. Locke usaba el término *idea* de forma muy amplia y con ello fallaba en distinguir, como debió haber hecho, entre dos tipos de percepciones, impresiones (especialmente impresiones de sensación) y las ideas que se derivan de ellas. Si hacemos esta muy necesaria distinción veremos

[10] Véase también T 1.4.2.21 y 47, 2.2.2.22, 3.1.1.2; A 5; EHU 12.9. Para más sobre el desafío escéptico de Hume al pensamiento experimental, véase en este volumen la Parte II del ensayo "Hume's Skepticism".

que, mientras que puede ser verdad que no hay *ideas* innatas, es falso decir que no hay *impresiones* innatas. Como Hume lo establece, está claro que "algunas de nuestras percepciones o impresiones más fuertes son innatas, y que las afecciones naturales, amor a la virtud, resentimiento, y todas las otras pasiones, surgen inmediatamente de la naturaleza" (A 6; véase también t 1.1.1.12, EHU 2.9 n.1)

Como veremos, estas limitaciones de la experiencia percibidas influenciaron profundamente las conclusiones de Hume.

III. LOS ELEMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE HUME.

Por más de cerca de 270 años desde la publicación de su *Tratado*, Hume ha sido rutinariamente interpretado como el filósofo que llevó su forma de filosofía (que ha sido llamada *empirismo*) a sus conclusiones lógicas y escépticas. Yo propongo que se puede entender mejor a Hume como un filósofo *postescéptico*. Con esto quiero sugerir que Hume supuso (a) que los filósofos anteriores, especialmente Nicolás Malebranche, Pierre Bayle, John Locke y George Berkeley, ya habían llevado la metafísica tradicional y la epistemología a sus conclusiones escépticas; (b) que estas conclusiones escépticas ya habían sido debida y válidamente fundadas; y (c) que la más importante tarea de la filosofía, dadas estas conclusiones bien establecidas y obvias, era mostrar cómo podemos continuar con nuestras vidas, particularmente con nuestras vidas intelectuales, sin el conocimiento de las causas últimas y principios buscados por sus predecesores. Para expresarlo de otra manera, subrayo que, antes de Hume, uno u otro filósofo había, quizá sin intención, debidamente desacreditado la afirmación de que los seres humanos derivan de forma racional o experiencial conocimiento de la existencia y la verdadera naturaleza del espacio, las relaciones causales, los objetos externos y la mente. Pero como Hume lo establece, incluso "el vulgo" fuera de los salones filosóficos – incluso aquellos que no son filósofos – podían ver que la empresa filosófica no iba bien. "La pregunta más trivial no escapa a nuestra controversia, y en las más monumentales no somos capaces de afirmar ninguna decisión" (T Intro. 2). Es momento, seguramente, de empezar de nuevo, dándole a la filosofía moral un nuevo fundamento, la ciencia de la naturaleza humana, en la que todas las otras ciencias deben ser fundadas.

Pero nótese dónde empieza Hume: Los "elementos de esta filosofía" son, en su sentido más literal, los objetos inmediatos del pensamiento, así como las relaciones que hay entre o alrededor de estos "objetos" del "mundo mental". Los elementos en sí mismos son llamados *percepciones*,

y están divididos en dos tipos, *impresiones* e *ideas*. De estas, las impresiones son aquellas con mayor fuerza y vivacidad, mientras que las ideas son complementarias en tanto que se dice son "imágenes pálidas" de las impresiones. Adicionalmente, Hume clasifica como impresiones "todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones, tal como hacen su primera aparición en nuestra alma" o mente, y luego divide esta clase en dos subclases, *impresiones de sensación* e *impresiones de reflexión*. Las de este último tipo, impresiones de reflexión, están "derivadas en gran medida de nuestras ideas". Por otra parte, las impresiones de sensación, nos dice, surgen "*del alma de forma original, con causas desconocidas*" (énfasis añadido). Añade entonces que "el examen de nuestras sensaciones [nuestras impresiones de sensación] corresponden más a los anatomistas y los filósofos naturales que a la moral; y por ello, de momento, no trataremos de ello" (T 1.1.4.3.6-7; 1.1.1.1.; 1.1.2.1.). Conforme avanzamos por el *Tratado* nos daremos cuenta de que la frase "de momento" en realidad quiere decir "no en esta obra", pues en ningún momento toma Hume la tarea que ha asignado a anatomistas y filósofos naturales.[11] De hecho comienza el libro 2 del *Tratado* con una advertencia muy parecida:

> Para tener percepciones, la mente debe comenzar ciertamente por alguna parte, del mismo modo que las impresiones preceden a sus ideas correspondientes, tendrá que haber también algunas precepciones que hagan su aparición en el alma. Todas ellas dependen de causas físicas y naturales, y su examen me alejaría demasiado de mi propósito en estos momentos, llevándome a las ciencias de la anatomía y la filosofía natural. (T 2.1.1.2.)

Entre estas dos expresiones Hume nos dice claramente porqué ha dejado a otros la tarea de explicar las impresiones de sensación: tal explicación es irrelevante para la empresa filosófica a la cual se dedica. Como lo señala:

> Por lo que respecta a las *impresiones* procedentes de los *sentidos*, su causa última es en mi opinión perfectamente inexplicable por la razón humana. Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. Por lo demás, este problema no

[11] Aunque Hume no quiso tener nada que ver con una anatomía física para explicar la sensación, se describe a sí mismo en repetidas ocasiones como dedicado a *una anatomía de la naturaleza humana*. Véase T 1.4.6.23, 3.3.6.6., A 2; HL 1:32-3

> tiene importancia en absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos. (T 1.3.5.2)[12]

Pero nótese, señalo nuevamente, donde empieza Hume: los "elementos de esta filosofía" son, en su sentido más literal, los objetos inmediatos del pensamiento, así como las relaciones entre o alrededor de estos "objetos" en el "mundo mental". Y su esfuerzo no es para partir de esta base buscando negar dogmáticamente que haya causas, objetos o mentes. Su esfuerzo no es abogar por el escepticismo de estas entidades. El caso del escepticismo sobre estas cuestiones monumentales era bien conocido para Hume. Sabía de esas secciones de Bayle y Locke que revelan las inadecuaciones en los intentos de Descartes por probar la existencia de un mundo externo por medio de la razón. Apreciaba la fuerza escéptica de las objeciones presentadas por Bayle, luego significativamente amplificadas por Berkeley, contra la distinción entre cualidades primarias y secundarias abanderada por Locke.[13] Ve que todo tipo de filósofos eran, en la explicación concerniente a la interacción entre mente y cuerpo, escépticos a pesar de sí mismos. Vio que el Cartesiano más prominente de su época, Malebranche, había concluido que no hay causas naturales de ningún tipo, y que no hay conocimiento humano o natural acerca de la existencia de los objetos. Lo que sí sabemos de estas cosas es, de acuerdo a Malebranche, el resultado de un acto de gracia divina.[14] En resumen, Hume quedó satisfecho que la batalla para establecer enlaces confiables

---

[12] Este comentario es hecho en medio del intento que Hume hace por explicar cómo llegamos a la idea, y la creencia, de una conexión necesaria. Pero la sugerencia que las explicaciones del Libro 1 están confinadas al examen de la "coherencia" de los "elementos" dentro del "mundo mental" es repetida en otras formas y en otros lugares. Véase, por ejemplo, 1.4.2 (*Del escepticismo con respecto a los sentidos*), donde la discusión se enfoca en la forma en la cual las impresiones y las ideas se juntan para darnos no *conocimiento* de, sino solamente *creencia* en los objetos externos; y en el Apéndice (publicado en 1740 como parte del Volumen 3), donde Hume contrasta teorías del mundo material con su "teoría del mundo intelectual" (Apéndice 10). Para una discusión más detallada en el relato de Hume sobre las impresiones e ideas, véase en este volumen el ensayo "Hume and the Mechanics of Mind".

[13] Locke había argumentado que ciertas ideas (aquellas de extensión y forma, por ejemplo) causadas por lo que llamaba "cualidades primarias" de los objetos se asemejan a estas cualidades de tal forma que pueden proporcionarnos información acertada y confiable sobre las cualidades que las causan. Otras ideas (aquellas del color y el sabor, por ejemplo) causadas por lo que llamaba "cualidades secundarias" de los objetos no lograban asemejarse a las cualidades que las causaban, y de hecho nos llevaban a atribuir a tales objetos características (color, sabor) que no poseen. Bayle sugirió, y Berkeley argumentó (exitosamente, como generalmente se estima), que la distinción entre ambas es insostenible. Véase Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary: Selections*, ed. and trans. R. H. Popkin (Indianapolis: Library of Liberal Arts, 1965), "Phyrro", note B; George Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knoweldge*, 1.9-15. Para relato auxiliar en el impacto que tiene Berkeley en Hume, véase David Raynor, "Hume and Berkeley's *Three Dialogues*", *Oxford Studies* 1:231-50

[14] Hume dice, por ejemplo: "Pero, es tan escaso el poder que se descubre por sí mismo ante los sentidos en las operaciones de la materia, que los Cartesianos no han tenido el menor reparo en afirmar que la materia está desprovista

entre el pensamiento y la realidad ya había sido peleada *y perdida*, y que, por ello, hace sus contribuciones a la filosofía desde una perspectiva postescéptica que incorpora y construye sobre los resultados escépticos de sus predecesores.[15]

IV. LAS IDEAS Y CREENCIAS DE UN ESCÉPTICO.

La lectura alguna vez estándar de Hume le daba crédito por ver las implicaciones escépticas de la teoría representativa de la percepción, y con capturar estas implicaciones en la causa de un escepticismo destructivo.[16] Parece probable que Hume estaba plenamente consciente de las implicaciones escépticas de esta teoría, pero, dado su expreso desinterés en las conexiones entre impresiones de sensación y sus causas posibles, debemos concluir, ya que no quiso adoptar la teoría, o que adoptó solamente una parte de ella. Hume se muestra de acuerdo que los objetos inmediatos de la mente son siempre percepciones, pero no las toma como representativas de los objetos, en un sentido cardinal. Nunca afirma que las impresiones o las ideas *se asemejan* a los objetos.[17]

De hecho, Hume da a la "vía de las ideas" una especie de giro fenomenológico. Esto es, su principal objetivo en el Libro 1 del *Tratado* está en nuestras percepciones, *en tanto que* percepciones, con las percepciones siendo, simplemente, los *elementos* u *objetos de la mente*, y no *representaciones* de existencias externas. Habiéndose enfocado en las percepciones como los

---

por completo de energía y que todas sus operaciones se realizan simplemente con la energía del Ser Supremo" (A 26). Para una mayor ampliación de los puntos de vista de Hume en la causación, véase en este volumen el ensayo "Hume on Causation". Para otros que argumentan que no se percibe ninguna conexión causal, véase Norton and Norton, "Editors' Annotations", 2:735, nota 55.18.

[15] No se sigue de esto que Hume no hizo contribuciones al arsenal del escepticismo. Para una discusión de algunas de estas contribuciones, véase en este volumen los ensayos "Hume's Skepticism" y "Hume on Religion".

[16] Esta teoría mantiene que los objetos inmediatos de la mente son *ideas* (en el vocabulario de Hume, *percepciones*, o *impresiones* e *ideas*), algunas de las cuales se suponen que representan con exactitud varios tipos de entidades fuera de la mente; véase la nota 13. El problema era determinar cuáles ideas sí representan las existencias externas, y, dado que las ideas y solamente las ideas son los objetos inmediatos de la mente, encontrar evidencia independiente de que cualquier idea represente con exactitud o incluso *se asemeje* al(los) objeto(s) que supuestamente sean su causa y que supuestamente han de representar. Que Hume expuso las implicaciones escépticas de esta teoría fue sugerido ya desde 1751 por su coterráneo Henry Home, Lord Kames, y luego repetido por otros filósofos del siglo dieciocho como Thomas Reid. Para las obras relevantes de estos críticos tempranos de Hume, véase la Bibliografía Selecta, Parte IVA [En el Cambridge Companion to David Hume, N. del T.]

[17] Hume reiteradamente insiste que las *ideas* se derivan de, y representan, solamente impresiones. Las propias impresiones son de dos tipos: impresiones de sensación y de reflexión. Nuestros sentidos, nos dice, no pueden representar sus impresiones como distintas a nosotros, y con ello no logran representar una característica crucial de los objetos externos. Ni tampoco, nos dice, pueden hacerlo nuestras impresiones de sensación, ni siquiera nuestras impresiones del tacto, "representan la solidez, ni un objeto real", porque no hay ni la más "mínima semejanza" enre las impresiones y la solidez (T 1.4.2.8-10, 1.4.4.13). Una pasión, dice Hume, "no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación" (T 2.3.3.5).

únicos objetos de la mente, Hume discurre en el Libro 1 mostrando cómo algunas de estas percepciones están interrelacionadas o asociadas para producir otras percepciones adicionales que son luego proyectadas en un mundo putativamente fuera de la mente.[18] *De alguna manera* la mente se reviste con impresiones de sensación. Al examinarlas no encontramos que ninguna de estas *impresiones* puede ser tomada por sí misma como una representación fidedigna del espacio o el tiempo, la conexión causal, el objeto externo, o incluso de nuestra propia mente. Simplemente no tenemos las *impresiones* sensibles de estas entidades. Pero, sin importar este hecho, y el hecho subsiguiente que todas nuestras ideas se derivan de impresiones, aun así tenemos *ideas* de espacio, conexión causal, y existencias externas, etc., y estamos, aun así, irremediablemente comprometidos a creer que son entidades reales que corresponden a estas ideas.[19] El misterio que ha de explicarse, dado el éxito del escepticismo, es cómo llegamos a tener estas ideas importantes y, aun más, cómo llegamos a creer que representan, no meramente impresiones, sino existencias y realidades externas e independientes. Para enunciarlo de otra forma, la meta principal de Hume puede tomarse como mostrar la forma en que, a pesar del éxito del escepticismo, somos rescatados del escepticismo.

El primer libro del *Tratado* es un esfuerzo para mostrar cómo nuestras percepciones se "cohesionan" para formar ideas de estas cosas fundamentales (espacio, conexión causal, existencia externa) en las que, a pesar de las dudas escépticas, descansamos nuestras creencias y en las que, como Hume señala en su *Resumen*, "dependen nuestra vida y nuestra acción". En el Libro 1, Apartado 2, Hume arguye que no tenemos impresiones directas del espacio y del tiempo, y sin embargo tenemos ideas de ambos.[20] Da cuenta de nuestra idea de espacio apelando a la "manera

---

[18] Husserl, siendo fundador de la fenomenología, reconoció esta faceta del pensamiento de Hume. Véase R. A. Mall, *Experience and Reason: The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy* (The Hague: Nijhoff, 1973), 19-28

[19] Estamos irremediablemente comprometidos con estas creencias en el sentido de que, mientras que un análisis filosófico puede en ocasoines traernos la duda sobre ellas (véase, e.g., 1.4.2.56-7), esta duda no puede sostenerse. Incluso un escéptico debe, con raras excepciones, creer en causas y objetos. El escéptico bien puede, no obstante, modificar la manera o intensidad de estas creencias inevitables. En este último punto, véase mi obra "How a Sceptic May Live Scepticism", en *Faith, Scepticism, & Personal Identity*, ed. J. J. MacIntosh and H. A. Meynel (Calgary: University of Calgary Press, 1993), 119-39, o la version abreviada de este artículo, "Of the Academical or Sceptical Philosophy", en *Reading Hume on Human Understanding: Essays of the First Enquiry*, ed. P. Millican (Oxford: Clarendon Press, 2002), 371-92.

[20] Debe entenderse que Hume está dedicado a la fuente de nuestras ideas más abstractas o generales del tiempo y el espacio – del espacio, por ejemplo, como algo así como una extensión continua, inconstreñida, ilimitada en toda dirección, considerada como un vacío de materia, o sin ninguna referencia a la materia (*Oxford English Dictionary*). De tal espacio ni tenemos, ni podemos tener, una impresión sensible directa, pero del hecho de que podemos discutir inteligiblemente este tópico, se sigue, argumenta Hume, que tenemos una idea de espacio a la que la palabra "espacio"

de la apariencia", de la siguiente forma. Por medio de dos sentidos, vista y tacto, tenemos impresiones que se ordenan a sí mismas en tantos puntos relacionados unos con otros. Estas impresiones particulares son transformadas por la *imaginación* en una "impresión compuesta, la cual representa la extensión" o la idea abstracta del espacio en sí mismo. Nuestra idea de tiempo es, *mutatis mutandis*, aceptada de la misma manera: "De la misma manera en que de la disposición de objetos tangibles y visibles recibimos la idea de espacio, así también de la sucesión de ideas e impresiones formamos la idea del tiempo".[21] La idea abstracta de tiempo, como todas las otras ideas abstractas, está representada en la imaginación por una "idea individual particular de una determinada cantidad y cualidad" unida al término "tiempo", que tiene una referencia general (A 4, T 1.2.3.5-7, 15). En resumen, la imaginación, una facultad a la que no le está típicamente asignada una función tan significativa, consigue lo que ni los sentidos ni la razón pueden conseguir.

La descripción de Hume de la derivación de, y creencia en, la idea de la conexión causal (la "conexión necesaria", para usar sus palabras) sigue el mismo patrón. Frecuentemente se dice que negó que hubiera una necesidad física y que tenemos una idea de la conexión necesaria. Esta interpretación está gravemente equivocada. Hume había sido convencido por los Cartesianos, y especialmente por Malebranche, que ni los sentidos ni la razón pueden establecer que un objeto (la causa) está conectado con otro objeto (el efecto) de forma tal que la presencia del primero *necesariamente* implique la existencia del segundo. El propio análisis de Hume de lo que tomamos como la experiencia de la causa y el efecto muestra que los objetos que suponemos como causalmente relacionados son contiguos en tiempo y espacio, y que la causa es previa al efecto, y que objetos similares han estado asociados constantemente de esta manera, pero nada más. Tan sólo hay características perceptibles de tales conexiones causales. Pero parece haber más a este respecto. "Hay" nos dice "una CONEXIÓN NECESARIA que debe tomarse en consideración", y nuestra creencia en esta relación debe ser explicada (T 1.3.2.11). A pesar de la demostrada inhabilidad para ver o probar que existen conexiones causales necesarias, seguimos pensando y actuando como si tuviéramos conocimiento de tales conexiones. Actuamos, por ejemplo, como si el futuro necesariamente tuviera que asemejarse al pasado, y "nos parecería ridículo" si llegáramos a decir "que es solamente probable que el sol se levantará mañana, o que todos los hombres deben

---

refiere: "Ahora bien, es cierto que tenemos una idea de extensión: ¿cómo, si no, hablaríamos y razonaríamos sobre ella?" (T 1.2.2.9).

[21] Para una discusión de la teoría de Hume sobre el tiempo y el espacio, véase en este volumen el ensayo "Hume's Theory of Space and Time".

morir" (T 1.3.11.2). Para explicar este fenómeno Hume nos pide imaginar lo que debió ser la vida para Adán, repentinamente traído a la vida en medio del mundo y en "pleno vigor de su entendimiento". Adán habría sido incapaz de hacer incluso la más simple de las predicciones sobre el comportamiento futuro de los objetos. No habría podido predecir que el movimiento de una bola de billar, chocando con otra, causaría el movimiento de la segunda (A 11). Y sin embargo nosotros, provistos con las mismas facultades, no solamente podemos, sino que inevitablemente hacemos esta inferencia e incontables más. ¿Cuál es la diferencia entre nosotros y este putativo Adán? La experiencia. Hemos experimentado la conjunción constante (una sucesión invariable de ciertos pares de objetos o eventos) de causas y efectos particulares, y, a pesar de que nuestra experiencia nunca incluye ni siquiera un atisbo de la conexión causal per se, si despierta en nosotros la expectativa de que un evento particular (una "causa") será seguido por otro evento (un "efecto") que ya previa y constantemente hemos asociado a él. Las regularidades de la experiencia dan lugar a estos sentimientos, y con ello determinan a la mente a transferir su atención de una impresión presente a la idea de un objeto ausente pero relacionado. *La idea de conexión necesaria es copiada de estos sentimientos* (T 1.3.14.14-23). La idea tiene su fundamento en la mente y está proyectada sobre el mundo, pero hay aun así tal idea. Que existe una necesidad física objetiva a la cual corresponde la idea es una hipótesis que no puede ponerse a prueba, como tampoco podemos demostrar que tales conexiones necesarias sostenidas en el pasado garantizarán que podrán sostenerse en el futuro. De estas consideraciones vemos que Hume no niega explícita y dogmáticamente que existan conexiones causales reales. No tenemos experiencia de tales conexiones necesarias y, por tanto, podemos ser, cuando mucho, escépticos o agnósticos sobre su existencia. Existe, no obstante, una *idea* de la conexión necesaria, pero, a pesar de que ordinaria y naturalmente creemos que la realidad corresponde a la idea, el análisis filosófico adecuado revela que la idea está derivada de un sentimiento, o una impresión de reflexión, y esto es lo que la idea representa. En otras palabras, el análisis de Hume le da al filósofo el campo para suponer que nuestra creencia en las conexiones causales o necesarias, no importa qué tan naturales, pueden estar equivocadas.

La consideración de Hume sobre nuestra *creencia* en los efectos futuros o las causas ausentes – del proceso de la mente que nos permite *planear efectivamente* – es parte de la misma explicación. Tal creencia involucra una idea o concepción de la entidad en la que creemos, pero es claramente distinta de la mera concepción sin creencia. Esta diferencia no puede ser explicada al

suponerse que alguna otra idea, una idea de la creencia misma, esté presente cuando creemos, pero ausente cuando solamente concebimos. No existe tal idea. Más aun, dada nuestra habilidad de conjugar cualquier par de ideas que elegimos conjugar, si una idea de creencia estuviera disponible podríamos, contrario a la experiencia, por un acto de voluntad combinar la idea de creencia con cualquier otra idea, y al hacerlo provocar que creyéramos en cualquier cosa. Consecuentemente, Hume concluye que la creencia solamente puede ser "una MANERA diferente de concebir un objeto". Es una concepción más vivaz, firme, vívida e intensa. La creencia en ciertas "cuestiones de hecho" – la creencia de que, porque un evento u objeto nos es dado en la experiencia, algún otro evento u objeto aún no disponible a la experiencia *lo será en el futuro* – es traída por una experiencia previa de la constante conjunción de dos impresiones. Estas dos impresiones han sido asociadas en conjunto de tal forma que la experiencia de una de ellas automáticamente despierta la idea de la otra, y tiene el efecto de transferir la fuerza de la vivacidad de la impresión asociada a la idea, y con ello causando que la idea sea creída, o tome, efectivamente, el carácter vivaz de la impresión (T 1.3.7, A 21)

Nuestras creencias en objetos continuos e independientemente existentes y en nuestros propios seres continuados son, en la exposición del *Tratado* de Hume a este respecto, creencias en entidades que están totalmente más allá de nuestra experiencia. Tenemos impresiones que natural pero erróneamente suponemos que son por sí mismas objetos externos, continuos, pero un análisis cuidadoso de nuestra experiencia revela que estas impresiones son, por su propia naturaleza, fugaces y dependientes del observador. Más aun, ninguna de nuestras impresiones nos proporciona una marca distintiva o evidencia de un origen externo (T 1.4.2.1-13; véase también EHU 12.5-14). De forma similar, cuando nos enfocamos en nuestras propias mentes, experimentamos solamente una secuencia de impresiones e ideas, y nunca encontramos la mente o el ser en el cual estas percepciones supuestamente han de ser inheridas. Para nosotros aparecemos como meramente "un montón o colección de percepciones diferentes, las cuales se suceden unas a otras con una velocidad inconcebible, y que está en constante flujo y movimiento" (T 1.4.6.4)[22]

¿Cómo es, entonces, que llegamos a creer en los objetos externos o de nuestros propios seres y nuestra identidad? Ni la razón ni los sentidos, trabajando en impresiones e ideas, nos

[22] Para una discusión de la identidad personal en Hume, véase en este volumen el ensayo "Hume and the Problem of Personal Identity".

proporcionan nada que sea una prueba convincente de la existencia de objetos externos y continuos, o de un ser continuo, unificado. Efectivamente, estas dos facultades no pueden siquiera dar cuenta de nuestras *creencias* en los objetos o los seres. Si solamente tuviéramos nuestra razón y nuestros sentidos, las facultades abanderadas por filósofos previos, estaríamos estancados en una incertidumbre debilitante y destructiva. Tan desafortunado resultado es evitado solamente por operación de una tercera facultad, generalmente poco confiable, la *imaginación*. Por medio de lo que parece ser una serie francamente de errores y sugerencias triviales esta facultad nos lleva a creer en objetos independientemente existentes y en nuestros propios seres. El escepticismo de los filósofos es de esta manera confirmado (no podemos proporcionar argumentos, por ejemplo, que prueben la existencia del mundo externo), mostrando ser de poca importancia práctica. Como Hume sintetiza en este punto:

> Se reduce allí [en el *Tratado*] casi todo el razonamiento a la experiencia, y la creencia, que va unida a la experiencia, se explica que no es más que un sentimiento peculiar o una concepción vívida producida por el hábito. No es esto todo. Cuando creemos en una cuestión de existencia externa, o suponemos que un objeto existe un momento después de dejar de ser percibido, esta creencia no es más que un sentimiento de la misma clase. Nuestro autor insiste en otros varios tópicos escépticos y, en resumen, concluye que asentimos con nuestras facultades y empleamos nuestra razón sólo porque no podemos evitarlo. La Filosofía nos volvería completamente pirrónicos si la naturaleza no fuera demasiado fuerte para ello. (A 27)

V. PASIONES

Al comienzo del Libro 2 del *Tratado* Hume vuelve su atención a otro de los elementos de su mundo mental, a las impresiones de reflexión, o aquellas impresiones que caracteriza como "*secundarias* y *reflexivas*". Ni en este ni en el Libro siguiente dedica espacio significativo a las profundas cuestiones metafísicas o epistemológicas (la existencia de las causas, objetos, o mentes, por ejemplo) que son centrales al Libro 1. Habiendo explicado ya cómo formamos ideas de estas entidades nucleares, y luego cómo llegamos a creer en ellas, Hume toma por dada nuestra creencia

en ellas y prosigue a discutir nuestras impresiones de reflexión.[23] Las cuales resultan ser nuestras pasiones, el tema principal del Libro 2, y los sentimientos morales, un par de pasiones distintivas que, en conjunto con las virtudes y los vicios, son tratados en el Libro 3.

En términos generales, puede decirse que el Libro 2 del *Tratado* ha ayudado a rescatar las pasiones de las evaluaciones negativas y explicaciones ad hoc que se encuentran en muchos de sus predecesores. Desde tiempos de Platón y los estoicos, hasta bien entrado el siglo dieciocho, las pasiones fueron rutinariamente caracterizadas no solamente como irracionales, sino como elementos mentales antinaturales y moralmente peligrosos que, si se les prestaba atención, debilitarían y esclavizarían a la razón, la característica esencial que noblemente define al ser humano. En contraste con esta denigración frecuentemente repetida sobre las pasiones, Hume supone que las pasiones son un fenómeno natural y se toma tiempo para explicarlas por medio del mismo método experimental y observacional usado en el Libro 1. En resumen, el Libro 2 extiende la ciencia de la naturaleza humana de Hume a las pasiones.[24]

Hume comienza esta tarea recordándole a sus lectores que las precepciones son tanto impresiones como ideas. Al hacer notar que las impresiones son de dos tipos, *originales* y *secundarias*, como hemos visto antes, nuevamente se rehúsa a especular sobre la fuente de las impresiones originales, las "impresiones de sensación". Su interés está en las impresiones *secundarias* o *reflexivas*, aquellas que se derivan de alguna impresión original ya sea directamente o por medio de una idea de esa impresión, y que conforman "las pasiones, y otras emociones semejantes".

Estas impresiones reflexivas o pasiones pueden ser, sugiere Hume, divididas en dos tipos, las *calmadas* y las *violentas*. Las primeras incluyen "el sentido de la belleza y la deformidad" de las acciones, las creaciones humanas, y los objetos naturales, mientras que las últimas incluyen

---

[23] Véase, e.g., T 2.1.2.2, 2.1.11.4-8, 2.2.1.2, 2.3.7.1, donde la exposición de Hume sobre las pasiones trata sobre nuestras ideas o impresiones del ser, así como la breve, pero muy útil síntesis de esta exposición y la fuente de nuestra idea de conexión necesaria incluida casi al inicio de esta discusión de libertad y necesidad (véase T 2.3.1.4)

[24] Casi al principio del Libro 2 Hume hace notar que algunas de las explicaciones de las pasiones se asemejan a "la astronomía antes del tiempo de *Copérnico*". Esto es así debido a que se usa "un monstruoso haz de principios" para explicar lo que es casi seguramente "simple y natural". Lo que se necesita es una explicación de las pasiones que respete la máxima "*la naturaleza no hace nada en vano*" (T 2.1.3.6-7). Cuando casi veinte años más tarde publica una versión abreviada de las pasiones, Hume concluye su trabajo señalando: "No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mi propósito, si he podido mostrarlo, que, en la producción y conducta de las pasiones, existe cierto mecanismo regular, el cual es susceptible de una disquisición tan acertada, como la tienen las leyes del movimiento, la óptica, la hidrostática, o cualquier otra parte de la filosofía natural". (DP 6.19)

pasiones tales como "el amor y el odio, la pena y la dicha, el orgullo y la humildad". Pero esta distinción comúnmente hecha está, según nos dice, "lejos de ser exacta". Los placeres de la poesía y la música pueden elevarnos a las alturas del rapto, mientras que las así llamadas pasiones violentas – amor y odio, pena y dicha, por ejemplo – pueden ser tan gentiles hasta volverse virtualmente imperceptibles. Una aproximación mucho más útil a las pasiones las divide entre *directas* e *indirectas*. Entre las primeras están "el deseo, la aversión, la pena, la dicha, la esperanza, el miedo, la desesperación y la seguridad", mientras que las últimas incluyen "orgullo, humildad, ambición, vanidad, amor, odio, envidia, lástima, malicia, generosidad" (T 2.1.1.1, 3-4)

Las pasiones directas, a las cuales Hume dedica solamente el final del Libro 2, son de dos tipos. Hay cierto(s) "*instinto(s) original(es)*" de la mente que nos llevan a responder directamente a estímulos dolorosos o placenteros o a la expectativa de dichos estímulos. Si yo percibo algo bueno, algo que creo me dará placer, esta experiencia por sí sola es suficiente para despertar la pasión directa del deseo. Si estoy seguro que obtendré este bien, o si en verdad lo obtengo, experimento dicha. Si es tan sólo probable que obtendré esa cosa buena, tendré esperanza. La percepción de las cosas (malas) que creo me causarán dolor funciona como una forma natural de producir aversión, pena, o miedo. Hume señala que estas pasiones continúan siendo sentidas solamente mientras su estímulo o causa continúe teniendo efecto (T 2.3.9.1-7, 9-11).

En medio de esta discusión del primer tipo de pasiones directas, Hume hace notar que hay otra forma de estas pasiones. Hay también varios impulsos "naturales" o instintos: "el deseo de castigar a los enemigos, y la felicidad de nuestros amigos; el hambre, la lujuria, y algunos otros apetitos corporales". Estas pasiones, señala, no son como las otras pasiones directas en un aspecto importante. Estas pasiones no son causadas por el bien o el mal o la expectativa de ellos. Al contrario, estas "producen" el bien y el mal. Mi deseo por la felicidad de mis amigos me lleva a hacer cosas buenas por ellos. Mi hambre me lleva a sustancias que como para saciar dicha hambre; estas cosas comestibles las designo "buenas" si consiguen la meta deseada.[25]

Hume dirige una atención mucho más detallada a las pasiones *indirectas*, esto es, orgullo y humildad, amor y odio (y sus pasiones complejas relacionadas, por ejemplo, compasión y

[25] T 2.3.9.1-11. Al final del Libro 2 Hume identifica lo que parece ser otra pasión de este tipo, es decir, la curiosidad o "ese amor a la verdad" que "fue la primera fuente de todas nuestras investigaciones" (T 2.3.10.1)

malicia).[26] Argumenta que las pasiones de este tipo se despiertan como resultado de una compleja doble relación de impresiones e ideas que depende en gran medida de la asociación de ideas e impresiones. Estas pasiones tienen por *causas* las cualidades o posesiones (sus virtudes o casas finas, por ejemplo) de los individuos. Por otra parte, estas pasiones tienen como *objetos* (esto es, aquello a lo que se dirigen) a las propias personas que tienen las cualidades o posesiones que causan la pasión. Tal como sucede, el objeto del orgullo o humildad siempre será la persona que siente orgullo o humildad, mientras que el objeto de amor u odio es siempre alguna otra persona. Si yo percibo que soy virtuoso, el placer de esta percepción se asemeja, y da lugar, al placer del orgullo, mientras que al mismo tiempo el hecho de que son la persona considerada virtuosa despierta la idea de mí mismo. Como resultado de esto, la impresión de la pasión del orgullo está dirigida a la idea de mí mismo de tal forma que me enorgullezco de mi propio carácter o posesiones. El amor o la estima de un amigo o familiar se explica de forma análoga, de forma que amo o estimo a un amigo virtuoso. Pero el punto importante en el contexto presente no tiene que ver con los detalles del relato de Hume, sino con el hecho de que al proporcionar estos detalles demuestra su compromiso a tratar las pasiones como nada más ni menos que la parte integral del mundo mental natural. Las pasiones, como las ideas discutidas en el Libro 1 del *Tratado*, son los productos subsiguientes de los procesos observables que Hume se propuso analizar y explicar.

El análisis de Hume de las pasiones indirectas de orgullo le lleva a ver la forma de la simpatía, *simpatía como principio de comunicación*, juega un rol fundamental en nuestras vidas morales.[27] Habiendo preguntado por qué es que la estima de otros incrementa nuestro orgullo, Hume responde llamando la atención a una propensión profundamente arraigada a compartir, sin pensarlo, los sentimientos y las opiniones de los demás. Si, por ejemplo, encuentro a alguien que está viviendo una pena, los signos externos de la pena (expresiones faciales, lágrimas, palabras, etc.) despiertan en mí la idea de la pena. Esta idea es luego, por un proceso normal, transformada en una impresión de pena, de forma tal que experimento la propia pasión que aquel que encuentro experimentándola. Para ponerlo de forma más general, en la más simple de las situaciones, el observar a otra persona

[26] Lejos de considerar al orgullo como vicio, Hume insiste que un orgullo justificado y disimulado es normal e incluso un concomitante benéfico de la virtud, al igual que la belleza, la posición, o la riqueza. Véase en particular T. 2.1.7.8.
[27] Nuestra simpatía como principio de comunicación, véase, e.g. T 2.1.11.2, 2.2.5.15-16, 2.2.9.13-14, 2.3.6.8. Para otra discusión de la simpatía, véase en este volumen "Hume and the Mechanics of Mind", Parte II, y "Hume's Later Moral Philosophy", Parte III. Para incluso más sobre la simpatía y las pasiones, véase Jennifer Herdt, *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

sintiendo una pasión dada le causará al observador que sienta la misma pasión (T 3.3.1.7). En otras situaciones, el efecto en el observador puede ser diferente: Hume también encuentra que, si la miseria de otro se siente de forma intensa por el observador, ese observador siente lástima. Pero si la miseria del otro es sentida sólo de forma débil, entonces el observador puede sentir desdén (T 2.2.9.16).

El análisis de Hume sobre las pasiones también le lleva a examinar la voluntad humana. Encentra que la voluntad no es una facultad sino solamente "*la impresión interna que sentimos y de la que somos conscientes, cuando, a sabiendas, damos lugar a un nuevo movimiento de neustro cuerpo, o una nueva percepción de nuestra mente*". También encuentra que la distinción común entre evidencia *natural* y *moral* – entre las relaciones causales cuando se relacionan a los objetos físicos y cómo se relacionan con la actividad humana – es infundada. Estos dos tipos de evidencia, concluye, "unen con firmeza, y forman una sola cadena de argumentos entre ambos", un descubrimiento que ilustra señalando que "un prisionero, que ni tiene dinero ni interés, descubre la imposibilidad de escapar, tanto de la obstinación de su carcelero, como de las paredes y los barrotes que le rodean; y en todos sus intentos de libertad elije obrar sobre la piedra y el hierro de uno, que en la naturaleza inflexible del otro" (T 2.3.1.2-17). También descubre que son las pasiones, y solamente las pasiones, las que influyen en la voluntad, y con ello el viejo miedo de que la razón pueda volverse súbdita de las pasiones y, consecuentemente, errar en poder dirigir la voluntad y nuestras acciones, no tiene ningún sentido práctico. La razón es inerte y enteramente incapaz de dirigir nuestra voluntad, o, como Hume lo señala en lo que es quizás su más conocida expresión de todo el *Tratado*, "La razón es, y debe ser solamente esclava de las pasiones, y no puede jamás pretender ningún otro oficio que el de servir y obedecerlas". (T 2.3.3.4).[28]

VI. MORAL

En el tercer y último libro del *Tratado sobre la Moral*, Hume observa con detenimiento a la moral, un sujeto que "nos interesa por encima de cualquier otro". Nuevamente, persigue su sujeto por medio del método experimental, esta vez enfocándose en las prácticas morales de la experiencia (enfocándose en la moral como la encontramos en el mundo) con la intención de

[28] En el Libro 3 encontramos que esto se debe a la actividad de la simpatía que llegamos a considerar las virtudes artificiales como virtudes morales genuinas (T 3.2.2.24, 3.3.1.9-10). Sobre la simpatía y las virtudes artificiales, véase en este volumen los ensayos "The Foundation of Morality in Hume's *Treatise*", Parte IIIC, y "The Structure of Hume's Political Theory", Parte III.

descubrir aquellas características de nuestra naturaleza y circunstancias que dan a nuestra experiencia moral sus atributos distintivos o características.

Habiendo empezado el Libro 3 recordando a sus lectores del significado de términos clave, *impresiones* e *ideas*, en primer lugar, Hume nos muestra que nuestra habilidad para hacer distinciones morales, nuestra habilidad para distinguir *virtud* de *vicio* o bien moral de mal moral, no deriva de la razón y de las manipulaciones de las *ideas* de las cuales es capaz dicha facultad. La moral no es una materia especulativa, sino práctica. Que la razón carece de la fuerza práctica necesaria que la moral demanda había sido establecido ya en el *Tratado* 2.3.3. Ahora, en 3.1.1 (*Las distinciones morales no se derivan de la razón*) Hume aduce varios argumentos dirigidos a mostrar que la razón, por sí sola, no puede haber sido la fuente de la distinción entre virtud y vicio. En la sección siguiente (*Las distinciones morales surgen de un sentimiento moral*) Hume argumenta que las distinciones morales se derivan de un sentido moral natural que proporciona a los observadores humanos con un conjunto de impresiones únicas o sentimientos cuando los motivos (las intenciones o caracteres) que subyacen a las acciones de los agentes humanos son observadas imparcialmente. Algunos de estos motivos dan lugar a impresiones únicas de *aprobación* o *asentimiento*, y, por consiguiente, son denominadas virtuosas. Otras acciones y motivos dan lugar a impresiones únicas de *desaprobación* o *negación*, y, por consiguiente, son denominadas *viciosas*.

Hay, no obstante, mucho más que puede aprenderse. Las observaciones de Hume también le convencen que hay dos tipos de virtud. Hay las virtudes *naturales* (benevolencia y humanidad son ejemplos), y virtudes *artificiales* (justicia y lealtad son ejemplos). Estos dos tipos de virtud difieren en tanto que las virtudes naturales son atributos inherentes a la naturaleza humana. Son pasiones naturales inherentes que siempre han motivado tipos específicos de comportamiento humano. Adicionalmente, Hume dice que las virtudes naturales producen un bien moral en cada ocasión en que operan, y que también dan lugar a sentimientos morales aprobatorios cuando sea que se ven motivados a la acción.[29]

En contraste, las virtudes artificiales no son atributos inherentes de la naturaleza humana, sino convenciones moralizadas que se han desarrollado a través del tiempo en respuesta a las

[29] Hume hace otras declaraciones que sugieren que llevar a cabo actos naturalmente virtuosos puede, en ocasiones, no producir un bien. Para una breve disertación sobre este punto, véase en este volumen el ensayo "The Foundation of Morals in Hume's *Treatise*", nota 40.

necesidades humanas. Hume concluye de la evidencia disponible que los humanos en un "estado sin cultivar" (T 3.2.2.4) no tendrían necesidad alguna de las virtudes artificiales porque sus virtudes naturales o disposiciones les habrían sido adecuadas para mantener la paz y el orden en las unidades pequeñas, basadas en la semejanza en las que se encontraban unidos.[30] Pero conforme los grupos humanos crecen y se vuelven más complejos, conforme se vuelven ya no familias, sino sociedades, las circunstancias habrán cambiado, y estos cambios traerán conflictos dentro o entre las unidades sociales existentes, conflictos que las virtudes naturales son incapaces de manejar adecuadamente. Como consecuencia, un atributo inherente de la naturaleza humana adicional, el interés propio, requiere el desarrollo de convenciones (derechos de propiedad y reglas, o reglas de justicia) para regular las posesiones y aun otras convenciones (los principios de gobierno) para regular el comportamiento político.

Dado que estas convenciones o virtudes eran desconocidas a los humanos que vivían en su primer o "no cultivado estado", es obvio que no pueden estar siempre motivados o dirigidos por el comportamiento humano. Más aun, aunque la práctica uniforme de una virtud artificial tal como la justicia puede ser absolutamente necesaria para el bien de la sociedad como un todo, la práctica de esta virtud puede en cualquier ocasión ser contraria al bien tanto de individuos como del público general (T 3.2.2.22, 3.3.1.12). Finalmente, Hume señala que las virtudes artificiales tienen un fundamento doble. La justicia, señala, tiene "un fundamento doble". La distinción entre justicia e injusticia empieza con el "*interés propio*, cuando el hombre observa que es imposible vivir en sociedad sin restringirse a sí mismo mediante ciertas reglas". Pero esta misma distinción también está fundada en "*moralidad*". Esto sucede cuando este interés también es "observado siendo común a toda la humanidad, y el hombre recibe placer a la vista de aquellas acciones que tienden a traer paz a la sociedad, y una inquietud por tales es contrario a ello". (T 3.2.6.11).

VII. REFORMULACIONES Y CONTINUACIONES.

1. Tras un puñado de años luego de su aparición, Hume llegó a lamentar la publicación del *Tratado*. En su *Autobiografía*, mientras revisa los años inmediatamente posteriores a la publicación de la obra, escribió: "Nunca un esfuerzo literario ha sido más desafortunado que mi Tratado de la Naturaleza Humana. Llegó *muerto a las prensas*, sin lograr distinción alguna, ni siquiera de

[30] Hume supone su punto de vista verificado con las "tribus *americanas*, donde los hombres viven en concordia y amistad entre ellos sin un gobierno establecido", exceptuando los tiempos de guerra con sus vecinos (T 3.2.8.2).

provocar un murmullo entre los fanáticos". Las razones de Hume para esta expresión no son del todo obvias. De 1739 a 1741, el *Tratado* fue reseñado tanto en Bretaña como en el continente, y algunas de estas reseñas deben ser justamente descritas como murmullos excitantes entre los religiosos, mientras que las tendencias escépticas y supuestamente ateísticas llegarían, para mediados de los 1740s, a ser la causa principal por la que Hume no logra ser nombrado Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo.[31] Pero a pesar de esta notoriedad y a pesar de los dos intentos publicados por Hume para clarificar la obra (el *Resumen* del *Tratado*[32] y el Apéndice al Libro 3), la obra se vendió tan poco que nunca hubo la oportunidad de una segunda edición que Hume esperaba con ansias incluso antes de que se publicara el volumen 3 al final de 1740.[33] Y así al describir el *Tratado* como "*muerto en las prensas*" Hume quizás haya tenido en mente su falta de éxito comercial.[34] No obstante, parece más probable que su mayor arrepentimiento respecto al *Tratado* haya tenido que ver con su propia evaluación de su desempeño en la obra. Llegó a considerar que había entorpecido su intento por introducir un nuevo sistema de filosofía. Diría después de su desempeño: "Me dejé llevar por el Calor de la Juventud & la Invención para publicar demasiado precipitadamente. Tan vasto Objetivo, planeado antes de que tuviera veinte y un años, & redactado antes de que tuviera veinticinco, debe necesariamente ser defectuoso. Me he arrepentido de mi Premura un ciento, & un ciento de veces". (HL 1:158).[35]

---

[31] El material histórico dibujado aquí es discutido en mucho mayor detalle en mi "Historical Account of *A Treatise of Humane Nature* from Its Beginnings to the Time of Hume's Death" (de aquí en adelante "Historical Account"), en *A Treatise of Human Nature*, 2 vols. (Oxford: Clarendon Press, 2007), 2:451-526.

[32] El *Resumen del Tratado*, una obra corta que intenta "*presentar una obra mayor de forma más inteligible para las capacidades ordinarias, resumiéndolo*" o, como el subtítulo de la obra lo señala, ilustrar y explicar el "ARGUMENTO PRINCIPAL" de dicha obra (A Prefacio, página del título). El *Resumen* fue publicado en 1740. Para un esfuerzo comprehensivo para establecer más allá de toda duda razonable que Hume escribió el *Resumen*, véase mi "Historical Account", 2:459-71. Como ahora está asentado que Hume escribió el *Resumen*, esta obra corta puede ser entusiastamente recomendada a aquellos que quieran considerar lo que el propio Hume señaló como su argumento principal de los primeros dos volúmenes del *Tratado*, es decir, su argumento acerca del origen, y la creencia, en la idea de conexión causal.

[33] En marzo de 1740 Hume le escribe a Francis Hutcheson: "Espero con cierta Impaciencia por la segunda Edición principalmente a Cuenta de Alteraciones que busco hacer en mi Desempeño" (HL 1:38-9)

[34] El contrato de Hume con su editor (John Noon) quien publicó los volúmenes 1 y 2 del *Tratado* prevenían a Hume de publicar una segunda edición del *Tratado* hasta que todas las copias de la primera edición se vendieran. Pero la obra vendió muy poco, tan poco que, luego de la muerte de John Noon en 1763, 290 de las 1,000 copias impresas en 1739 se habían vendido a los libreros por 7 peniques cada uno, aproximadamente 6 por ciento del precio comercial establecido de 10 chelines. Cuatro años más tarde, parece que 200 copias del volumen 3 se habían vendido en una subasta similar. Para mayores detalles, véase mi "Historical Account", 2:583-4.

[35] Para una revisión sistemática de las evaluaciones de Hume sobre el *Tratado*, véase mi "Historical Account", 2:576-88.

En 1748 Hume publicó sus *Ensayos Filosóficos concernientes al Entendimiento Humano* (luego rebautizado *Investigación sobre el Entendimiento Humano*), una reformulación de una porción modesta de los materiales encontrados en los Libros 1 y 2 del *Tratado*, junto con dos ensayos sobre tópicos religiosos ("De los Milagros" y "De una Particular Providencia y de un Estado Futuro") y dos discusiones sistemáticas: "De las Diferentes Especies de Filosofía" y "De la Filosofía Académica y Escéptica".[36] De esta obra dijo que pensaba que contenía "cada cosa de Importancia relativa al Entendimiento, que te encontrarías en el Tratado, & te doy mi Consejo en contra de leerlo. Al acortar & simplificar las Cuestiones, realmente las vuelvo mucho más completas. *Addo dum minuo* [añado al disminuir]. Los Principios filosóficos son los mismos en ambos. (HL 1:158).[37]

La versión substancialmente reescrita del Libro 3 del *Tratado*, *Investigación sobre los Principios de la Moral*, la obra que Hume llegó a tomar como "de todos mis escritos, históricos, filosóficos, o literarios, incomparablemente el mejor" (MOL 10), fue publicado en 1751. *Una Disertación sobre las Pasiones*, claramente una reformulación del Libro 2 en lo que Hume llama una de varias "pequeñas partes", fue publicado en 1757. Muy tarde en su vida Hume se impacientó con sus críticos por enfocar su atención en el *Tratado* en lugar de las más cortas reformulaciones de sus puntos de vista, y así escribe un breve "Anuncio" que pide sea incluido en el volumen apropiado de todas las copias existentes y futuras de sus *Ensayos y Tratados sobre diferentes Temas*.[38] Esta nota pide que el *Tratado* sea ignorado:

> La mayoría de los principios, y razonamientos, contenidos en este volumen, fueron publicados en una obra en tres volúmenes, titulada *Tratado de la Naturaleza Humana*: una obra que el Autor había proyectado antes de dejar el Colegio, y que había escrito y publicado no mucho después. Pero al no encontrarle exitoso, fue sensible a su error de

---

[36] La posición filosófica que Hume llama la filosofía "Académica" es aquella que ahora seguramente es referida como *escepticismo académico*. Su nombre deriva del hecho de que fue articulada por primera vez, en el tercer siglo a. C., en la Academia fundada por Platón.

[37] En su *Autobiografía* (MOL 8) Hume escribe: "Siempre había dado vueltas a la noción, de que mi anhelo por alcanzar el éxito al publicar el Tratado de la Naturaleza Humana, había procedido más en la forma que en la materia, y que había sido culpable de una muy usual indiscreción, al ir a las prensas demasiado pronto. Por ello, reformulo la primera parte de la obra nuevamente en la Investigación sobre el Entendimiento Humano".

[38] Sobre los *Ensayos y Tratados sobre diferentes Temas*, véase la nota 2 arriba. Luego de 1758 esta colección fue publicada por el resto de la vida de Hume ya fuera en ediciones de dos – o cuatro volúmenes. La intención era que el "Anuncio" sirviera de Prefacio al(los) volumen(nes) de su obra conteniendo la *Investigación sobre el Entendimiento Humano,* la *Disertación sobre las Pasiones*, y la *Investigación sobre los Principios de la Moral*, en tanto que estas son las "Piezas" que Hume toma para representar el *Tratado* "reformulado".

haberlo llevado a las prensas demasiado pronto, y lo ha reformulado completamente nuevo en las siguientes piezas, donde algunas negligencias de su razonamiento previo y más en la expresión, han, espera, sido corregidas. Sin embargo, varios escritores, que han honrado la Filosofía del Autor con respuestas, se han tomado el cuidado de dirigir todas sus baterías en contra de la obra juvenil,[39] la cual el Autor nunca reconoció, y han afectado vencerle en cualquier ventaja, la cual, se han imaginado, han obtenido sobre ella: Una práctica muy contraria a toda regla de candor y trato justo, y una fuerte instancia de esos artificios polémicos, los cuales los fanáticos prejuiciosos se piensan autorizados a emplear. Por ello, el Autor desea, que las siguientes Piezas puedan por sí solas ser consideradas como conteniendo sus principios y sentimientos filosóficos.[40]

Tan razonable como le haya parecido a él el desear distanciarse del *Tratado*, pocos lectores serios de Hume han sido capaces de estar de acuerdo con él.[41] Para los críticos de Hume, el *Tratado* es un blanco irresistible; para aquellos que creen que él fue un profundo y constructivo estudiante de la naturaleza humana, la obra es demasiado rica para ignorarla.

2. Acerca de las obras que se han dicho representan el *Tratado* "reformulado", dos cosas son obvias. Primero, que como hemos visto antes, el compromiso de Hume con el método experimental continuó firme in sus obras posteriores. Segundo, Hume no solamente, como ha sugerido, mejora al acortar y simplificar. Su *Investigación sobre el Entendimiento Humano* (la "primer *Investigación*") incluye algunas adiciones importantes, más notablemente dos discusiones de religión para llamar la atención. En un esfuerzo por hacer sus puntos de vista religiosamente inocuos para que pudieran ser considerados con calma y sobre sus méritos filosóficos, había extirpado meticulosamente del *Tratado* todo lo que pudiera ser considerado como antirreligioso. No obstante, los puntos de vista del *Tratado* y los *Ensayos, Morales y Políticos* eran demasiado seculares para pasar desapercibidos en una era religiosa, y, como se ha notado, para mediados de

---

[39] Para una encuesta de las respuestas dadas al *Tratado* de 1739 a 1777, véase mi "Historical Account", 2:494-576. De las respuestas principales escritas luego de la publicación de las dos investigaciones (EHU en 1748, EPM en 1751), solamente aquella de Thomas Reid, en *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764), limita su discusión y crítica a Hume a los puntos de vista expresados en el *Tratado*.

[40] El "Anuncio" es citado dentro de la *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, ed. T. L. Beuchamp, [1]. El mismo texto también se encuentra en la edición de los Oxford Philosophical Texts de esta obra, ed. T. L. Beauchamp (Oxford: Oxford University Press, 1999), [83].

[41] Una notable excepción es la colección de ensayos editados por Peter Millican citados en la nota 19 y en la Bibliografía Selecta. Véase también Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief: A Study of his First Inquiry* (London: Routledge & Kegan Paul, 1961), y en este volume el ensayo "Hume's Latter Moral Philosophy".

los 1740s Hume había sido etiquetado de escéptico religioso con tendencias ateísticas. Parece, en consecuencia, haber desafiado abiertamente la racionalidad de la creencia religiosa. En cualquier caso, la primer *Investigación*, la primera de sus reformulaciones, incluyen dos de las más provocativas propuestas de Hume en el terreno de la filosofía de la religión, "De los Milagros" y "De una Particular Providencia y de un Estado Futuro", mientras que su *Historia Natural de la Religión* fue denunciada como ateística incluso antes de ser publicada.[42]

Estos dos ensayos establecieron más allá de toda duda el carácter de Hume como un escéptico religioso. Tomados como un todo, desafían los fundamentos de mucho de la creencia religiosa e intentan moderar sus excesos llevando a cabo una muestra de que esta forma de creencia tiene sus inicios en fuentes o causas de las que uno debe ser profundamente suspicaz. En "De los Milagros", por ejemplo, Hume arguye que la creencia en milagros, un tipo de hecho putativo usado para justificar el compromiso de ciertos credos, no puede proporcionar el fundamento seguro que dichos credos requieren. Ve que estos compromisos se mantienen típicamente con una tenacidad que nubla la mente y una intolerancia disruptiva hacia los puntos de vista contrarios. Para contrarrestar estos compromisos objetables, hace notar que el punto de vista generalizado de que los milagros son eventos que violan las leyes establecidas de la naturaleza significa que la evidencia de incluso el mayormente conocido milagro siempre tendrá de contrapeso por la experiencia uniforme (la "prueba") que establece la ley de la naturaleza que el milagro supuestamente viola. Más aún, arguye que la evidencia que sostiene cualquier milagro dado es necesariamente sospechosa. Su argumento deja abierta la posibilidad que eventos inusuales hayan ocurrido, pero muestra que las bases para una *creencia* en cualquier milagro dado, o conjunto de milagros, son mucho más débiles que lo que supone la religión. Hay y habrá aquellos que crean que los milagros han ocurrido, pero el análisis de Hume muestra que dichas creencias siempre carecerán de la fuerza de la evidencia necesaria para justificar la arrogancia y la intolerancia que caracteriza a tantas religiones.

---

[42] En determinado punto Hume pensó en incluir "Sobre los Milagros" en el *Tratado*, pero decidió no hacerlo como parte de su programa para eliminar el material religiosamente ofensivo de esa obra. Para más sobre este tema, véase en este volumen el ensayo "David Hume: 'The Historian'". La reputación de Hume como un escéptico religioso, e incluso un ateísta, fue instrumental en su fracaso, en 1745, para ser nombrado a la Docencia de Filosofía Moral en la Universidad de Edimburgo. Véase *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edin burg* (Edinburgh, 1745). De la controversia alrededor de la publicación de su *Historia Natural de la Religión*, véase Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume* (Edinburgh, 1954), 319-35

“De una Particular Providencia y de un Estado Futuro”, sección 11 de la misma *Investigación*, y los *Diálogos sobre la Religión Natural* publicados póstumamente tienen un efecto similar. Los filósofos y teólogos del siglo dieciocho frecuentemente argumentaron (el *argumento del diseño*, como se le conoce) que un universo bien ordenado como en el que nos encontramos solamente puede ser por efecto de una causa supremamente inteligente, que cada especto de esta creación divina está bien diseñado para cumplir un fin benéfico, y que estos efectos nos muestran que la Deidad es caritativa y benevolente. Hume muestra que estas conclusiones van mucho más allá de lo que muestra la evidencia. Los atributos placenteros y bien diseñados del mundo están balanceados por una buena cantidad de lo no placentero y francamente desastroso. Nuestro conocimiento de las conexiones causales depende de la experiencia de conjunciones constantes; estas causan que la vivacidad de una impresión presente sea transferida a la idea asociada con ella, y nos deja creyendo en tal idea. Pero en este caso el efecto que se nos explica, el universo, es único, y su causa es desconocida. Vemos, entonces, que no hay posibilidad de que podamos tener bases experienciales para ningún tipo de inferencia sobre su causa. Sobre las bases experienciales lo más que podemos decir es que hay un efecto masivo, mixto, y, como ha sido por la experiencia que hemos llegado a creer que los efectos tienen causas conmensurables a ellos, este efecto probablemente sí tiene una causa conmensurablemente masiva y mixta. Más aún, como el efecto es remotamente como los productos de manufactura humana, podemos decir “*que la causa o las causas del orden en el universo probablemente lleven alguna remota analogía con la inteligencia humana*” (DNR 12.33, 227). Ciertamente hay una inferencia que puede extraerse del efecto único de la cuestión (el universo) a la causa de dicho efecto, pero no es el “argumento” de los teólogos, y no nos brinda fundamento alguno para una forma de pretensión sectaria o incluso la más moderada de las formas de intolerancia.

La *Historia Natural de la Religión* se enfoca en la cuestión del “origen de la religión en la naturaleza humana”. Hume se pregunta, en este caso, qué atributos de la naturaleza humana dan cuenta de la difundida pero no universal creencia en poder(es) invisible(s) e inteligente(s). Dando una respuesta descorazonadora y naturalista: la creencia religiosa “surge no de una forma de instinto original o una impresión primaria de la naturaleza”, no de un principio universal y fundamental de nuestras naturalezas, sino de los atributos derivativos de la naturaleza humana y cuya operación “puede fácilmente pervertirse por varios accidentes y causas [o]… ser completamente prevenido” (NHR Intro. 1). Más aún, son los más oscuros y menos salubres

atributos de nuestra naturaleza los que toman el papel principal de esta historia. Las gentes primitivas no encontraban en la naturaleza un todo ordenado producido por un diseñador benevolente, sino algo fragmentado, arbitrario y temible. Como consecuencia, motivados por su propia ignorancia y su miedo, llegaron a pensar en las actividades de la naturaleza como un el efecto de una multitud de poderes mezquinos – los efectos de las deidades que podían, mediante una apropiada veneración, ser influidos para aliviar las vidas de aquellos que participaban en venerarles. Subsecuentemente los mismos miedos y percepciones transformaron el politeísmo en un monoteísmo, el punto de vista de que un solo ser, omnipotente, creara y todavía controle el mundo y todo lo que en él ocurre. De esta conclusión Hume continúa argumentando que el monoteísmo, aparentemente una posición más sofisticada, es de hecho *moralmente* retrógrada, pues, ya que se ha establecido a sí mismo, el monoteísmo tiende naturalmente hacia el fanatismo y la intolerancia, incentiva "atributos monacales" denigrantes, y es, en sí mismo, un peligro para la sociedad porque prueba ser la causa de actos violentos e inmorales dirigidos contra aquellos que no actúan de acuerdo a sus preceptos. En contraste, el politeísmo es tolerante a la diversidad y promueve las virtudes genuinas que mejoran las circunstancias de la humanidad, y con ello, desde un punto de vista moral, es superior al monoteísmo (NHR 9-10). Sin embargo, el punto importante es la sugerencia de que todas las creencias religiosas se derivan inicialmente de miedo e ignorancia, y, más aún, que promueven el desarrollo continuado de estas características indeseables.

3. En un número de aspectos, los *Ensayos* de Hume y su *Historia de Inglaterra*, constituyen *continuaciones* de su obra más temprana. Son, por supuesto, otras manifestaciones de su intento por extender el método experimental en asuntos morales. Son también otras manifestaciones de su intento por conseguir entendimiento por medio de un examen de los orígenes o comienzos. Sus títulos por sí solos indican, con frecuencia, estos intereses: "Que la Política puede ser reducida a Ciencia", "De los Primeros Principios de Gobierno", "Del Origen del Gobierno", "Del Surgimiento y el Progreso de las Artes y las Ciencias". Otros, con títulos menos reveladores, son, no obstante, parte del mismo proyecto. "De la Libertad de Prensa" delinea la libertad sin paralelos de la prensa británica que disfrutaban sus ciudadanos del siglo dieciocho a la "forma de gobierno mixta" encontrada en Bretaña, y con ello proporcionan apoyo experiencial a las formas mixtas de gobierno (E-LP 2, 10). En "De la Independencia del Parlamento" Hume llama la atención sobre el hecho de que la Casa de los Comunes puede fácilmente arrebatarle todo poder al Rey y los Lores, pero no lo hace. Explica esta situación inusual buscando la explicación que es "consistente con

nuestra experiencia de la naturaleza humana", y concluye que un atributo fundamental de esta naturaleza, el interés propio de los miembros individuales de los Comunes, actúa como freno a la expansión del poder del Parlamento (E-IP 6, 44-5). "De los Partidos en General" busca las fuentes, nuevamente en la naturaleza humana, de los partidos, y de esas detestables facciones que "subvierten al gobierno, vuelven impotentes las leyes, y engendran las más furiosas animadversiones entre hombres de la misma nación, quienes deberían brindarse asistencia mutua y protegerse los unos a los otros" (E-PG 2, 55). "De la Superstición y el Entusiasmo" delinea los efectos perniciosos del gobierno y la sociedad de dos tipos de falsa religión aludidos en el título del ensayo.[43] Y así sucesivamente.

Hay al menos un sentido adicional en el que los *Ensayos* y la *Historia de Inglaterra* representan la continuación del proyecto que empezó con el *Tratado de la Naturaleza Humana*: La obra por la cual Hume es recordado es toda fundamentalmente histórica. Es decir, toda su obra intenta explicar algo que presentemente vivimos, sentimos, decimos, pensamos o hacemos, explicar el estado actual de las cosas, sea tal estado en el mundo mental, moral o político, por medio de trazar estas percepciones, acciones, o estados – por delinear ciertos *efectos* notables – a las condiciones previas que parecen haber sido sus *causas*. Como hemos visto antes, nuestros experimentos en la ciencia de la naturaleza humana deben ser vistos "desde una meticulosa observación de la vida humana", desde el "curso común del mundo, por el comportamiento del hombre en compañía, en negocios, y en sus placeres". Observaciones de lo que los humanos han hecho, cómo funcionan sus mentes, cómo se han formado sus instituciones: todas estas son observaciones *históricas* de muchos tipos diferentes.

Hume revela algo más de su punto de vista en la explicación de uno de sus ensayos recién mencionados, "Del Surgimiento y el Progreso de las Artes y las Ciencias". Las investigaciones en los asuntos humanos, nos dice aquí, nos requieren distinguir entre "lo que se debe al *azar*, y lo que procede de las *causas*". Si decimos que un evento se debe al azar, estamos, efectivamente, confesando ignorancia, y poniendo fin a nuestros intentos de explicación. Pero si suponemos que algún evento o estado de las cosas es el resultado de las causas, nos damos la oportunidad de "asignar estas causas" y de mostrar nuestro "profundo conocimiento". Como regla general, nos

[43] Para una discusión sobre estos temas que llevan la teoría política de Hume, véase en este volumen el ensayo "The Structure of Hume's Political Theory".

dice, "*Lo que depende de unas pocas personas es, en gran medida, adscrito al azar, o a causas secretas y desconocidas: Lo que surge de un gran número, frecuentemente puede ser contabilizado por causas determinadas y conocidas*". (E-RP 1-2, 111-12). Consecuentemente, las explicaciones de, digamos, el curso de la política doméstica o el surgimiento del comercio será más fácil de encontrar que las explicaciones del desarrollo artístico. Y aun así un investigador cuidadoso puede quizá detectar regularidades entre ciertas condiciones y el florecimiento de las artes y las ciencias. En este ensayo en particular, Hume vuelve su mano para darnos justo tal explicación. Pero, más importante, los *Ensayos* tomados en conjunto, y la *Historia de Inglaterra*, son el resultado de los intentos de Hume por empujar atrás las fronteras de la ignorancia y los malentendidos, asignando causas a los fenómenos previamente atribuidos a las maquinaciones del azar, o a aquello que en el punto de vista de Hume es igualmente desprovisto de contenido, las maquinaciones de la providencia.

VIII. EL REFORMADOR.

En agosto de 1776, unos pocos días antes de su muerte, Hume recibió la visita de Adam Smith, uno de sus más cercanos amigos. Al observar que Hume, quien había estado gravemente enfermo por varios meses, estaba jovial y aparentemente lleno del espíritu de la vida, Smith "no pudo evitar considerar ciertas vagas esperanzas" de la recuperación de su amigo. "Tus esperanzas son infundadas", Hume replicó, y eventualmente llevó la conversación a los *Diálogos de los Muertos* de Luciano, y en las excusas ofrecidas a Caronte el barquero para no entrar en su bote y ser llevado al Hades. Ninguna de las excusas clásicas le correspondían, hizo notar Hume. No tenía casa que terminar, ni hijos que sostener, ni enemigos que destruir. "Entonces se entretuvo", continúa Smith,

> inventando varias excusas jocosas, las que supuestamente haría a Caronte, y con imaginar las respuestas avinagradas que corresponderían a la personalidad de Caronte para responderlas. "Tras una mayor consideración" dijo [Hume], "pensé que le diría", 'Buen Caronte, he estado corrigiendo mis trabajos para una nueva edición. Concédeme un poco más de tiempo, para que pueda ver cómo recibe el Público estas alteraciones'. Pero Caronte respondería, 'Cuando veas el efecto que estas tienen, estarás dispuesto a hacer otras alteraciones. No habrá fin a tales excusas; así que, mi honesto amigo, por favor entra al bote'. Pero entonces yo aún le urgiría, 'Ten un poco de paciencia, buen

Caronte, he estado dedicado a abrir los ojos del Público. Si puedo vivir un par de años más, es posible que logre la satisfacción de ver la caída de algunos sistemas prevalentes de superstición'. Pero Caronte perdería toda paciencia y decencia. 'Holgazán arrogante, eso no pasará en muchos cientos de años. ¿Crees que te concederé una licencia de tanto tiempo? Entra al bote en este instante, flojo, holgazán arrogante'".[44]

De las múltiples anécdotas que acerca de Hume han sobrevivido, ninguna, propongo, revela mejor su carácter. Está, primero, el hecho de que un hombre, correctamente convencido de su muerte inminente, e igualmente satisfecho de que la muerte es simplemente aniquilación, trataría el asunto con tal ligereza.[45]Los temas serios eran a veces tratados con despreocupación: esto ha sido suficiente para llevar a que algunos de sus críticos supongan, erróneamente, que Hume carecía de la seriedad de propósito, a suponer que el *efecto* retórico era para más importante para él que la *verdad*. Hume trató, a momentos, temas serios con ligereza, y sí tuvo reservas sobre declaraciones que hubieran encontrado los principios últimos de La Verdad, pero estos hechos son enteramente consistentes con su más fundamental e inconfundible objetivo serio.[46]

En conversaciones con Smith, por ejemplo, el humor de Hume se enfoca en dos tópicos de auténtico interés para él. Estaba, seguramente, como tan cándidamente nos dice en su *Autobiografía*, interesado en su reputación literaria, y es seguro que disfrutó enormemente de ser reconocido como una de las figuras intelectuales más destacadas de Europa. Pero no fue solamente la *fama* lo que buscaba Hume; era la *reputación*. Antes de haber publicado cosa alguna dijo que "preferiría vivir & morir en la Obscuridad" que publicar sus puntos de vista en una forma "mutilada & imperfecta" (KHL 6). Con el *Tratado* finalmente publicado, disuadió a un amigo de aplicar un esquema para incrementar las ventas. Su principal interés, dijo, no era el éxito comercial, sino conseguir la aprobación de aquellos capaces de juzgar sus escritos (NHL 4). Y, como su primera excusa a Caronte indica, constantemente revisaba y alteraba sus *Ensayos y Tratados*, y su *Historia de Inglaterra* – efectivamente, lo hizo, aparentemente, incluso en su lecho de muerte – en un momento en que, en otras palabras, no tenía otra razón para revisitar su obra que su propio interés

---

[44] Carta a Adam Smith, LL.D. a William Strahan, Esq. (DNR 244.-5).

[45] Unas pocas semanas antes de su muerte Hume fue capaz de satisfacer a James Boswell que sinceramente lo creía "una fantasía irrazonable" que pudiera haber vida después de la muerte (DNR 76-7). El ensayo de Hume sobre este tema, "De la Inmortalidad del Alma", fue propuesto para publicación en 1755, fue publicado en una traducción al francés en 1770, y en inglés en 1777, un año después de la muerte de Hume (véase E-IS 590-8)

[46] Para una discusión más profunda sobre este punto, véase en este volumen el ensayo "La Psicología Moral de Hume".

por mejorarla. Podemos estar de acuerdo que Hume escribió por efecto, pero no podemos concluir de esta ligereza de tono ocasional que careciera de un propósito serio.[47]

La segunda excusa a Caronte revela mucho de su propósito. Se ha, según dice, "dedicado a abrir los ojos del Público" y quisiera permanecer vivo el tiempo suficiente para tener "la satisfacción de ver la caída de algunos de los sistemas prevalentes de superstición". Hume el *reformador* es notado pocas veces.[48] E incluso así, desde sus días más tempranos *reformar* era el efecto al que apuntaba. En un inicio su reforma era mediante la ciencia del hombre a la cual aspiraba, una reforma que pudiera, de ser exitosa, tener el efecto de reformar todas las otras ciencias, pues todas ellas – incluso "*la Matemática*, la *Filosofía Natural*, y la *Religión Natural*" – son dependientes de la ciencia de la naturaleza humana (T Intro. 4). En el Prefacio del *Resumen* se describe a sí mismo como, por su *Tratado*, sugiriendo que "*si su filosofía fuera recibida, debe ser alterada desde su fundamento la mayor parte de las ciencias*". El hábito, dice su escéptico, es un "poderoso medio de reformar la mente, e implantar en ella buenas disposiciones e inclinaciones", mientras que el gran valor de la filosofía deriva del hecho que, realizada debidamente, "insensiblemente refina el temperamento, y nos señala aquellas disposiciones a las que debemos dedicarnos a obtener, por una constante *inclinación* de la mente, y por un *hábito* repetido" (E-Sc 30, 170-1). "La filosofía MORAL", dice muy al inicio de su *Investigación sobre el Entendimiento Humano*, "puede contribuir al entretenimiento, instrucción y reforma de la humanidad" (EHU 1.1).

Hume no tuvo pensamiento de reformar las disposiciones fundamentales de la naturaleza humana en sí misma. Estas las dio por sentadas, y desechaba sin calificación las estratagemas utópicas dependientes de un cambio en la constitución de la humanidad: "Todos los planes de gobierno, que suponen una gran reforma en las costumbres de la humanidad, son llanamente imaginarias" (E-IP 4, 514). La reforma, si ha de tener lugar, afectará a los individuos, y será en la forma de un refinamiento del carácter que resulte en nuevos *hábitos de la mente*, y, con particularidad, de *nuevos hábitos de creencia*. Será el efecto de los individuos fusionándose, como Hume fusionó, el "MÉTODO EXPERIMENTAL DEL RAZONAMIENTO" en una versión

---

[47] En la carta citada en la nota 44, Smith añade: "Y toda la jovialidad de su temperamento, tan agradable a la sociedad, pero que estaba frecuentemente acompañada de cualidades superficiales y frívolas, era en él algo ciertamente asistida con la más severa aplicación, la más extensa lectura, la mayor profundidad de pensamiento, y la capacidad en todo respecto del más comprehensivo" (DNR, 247)

[48] Una excepción importante es John B. Stewart, *Opinion and Reform in Hume's Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1992); véase especialmente 194-317.

actualizada “De la Filosofía Académica o Escéptica”. Esta última especie de filosofía tiene, nos dice, una clara ventaja sobre todo otro tipo: por su propia naturaleza protege a aquellos que la adoptan de los excesos característicos de otras formas de filosofía. El escéptico académico, notando los peligros de un juicio apresurado y dogmático, enfatiza continuamente las ventajas de “la duda y la suspensión del juicio… de confinar a límites muy estrechos las investigaciones del entendimiento, y renunciando a todas las especulaciones que no yacen dentro de los límites de la vida común y la práctica” (EHU 5.1). la filosofía postescéptica de Hume no nos aconseja el suspender todo juicio, creencia y afirmación. En lugar de esto, aceptando las lecciones básicas del escepticismo, intenta mostrarnos cómo moderar nuestras creencias y actitudes. Aquellos que han practicado sus principios podrían, pensaba Hume, aprender cómo evitar la combinación de arrogancia, pretensión y credulidad que consideraba paralizante y de tan mal gusto, tan *peligrosa* en sus manifestaciones típicas, dogmatismo religioso y facción política. Hume no supuso que lograría efectuar cambios en la naturaleza humana en sí misma, pero sí tuvo la esperanza de que podría moderar la creencia individual y la opinión, y, como resultado, moderar las opiniones, instituciones y el comportamiento del público en general. Una meta simple pero profunda: “abrir los ojos del Público”, con el objetivo de socavar los “prevalentes sistemas de superstición”.[49]

[49] Paul Russel argumenta que Hume supuso difícil e incluso improbable la reforma del carácter. Véase su *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility* (New York: Oxford University Press, 1995), 102-5, 128-30. Para una disertación sobre los puntos de vista menos pesimistas de Hume acerca de la reforma de la creencia, véase los artículos citados en la nota 19 anteriormente.